



## Perspectives chinoises

2009/4 | octobre-décembre 2009

Reconfigurations religieuses en République populaire de Chine

---

# David A. Palmer, Qigong fever: Body, Science and Utopia in China

Georges Favraud

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5385>

ISSN : 1996-4609

### Éditeur

Centre d'étude français sur la Chine contemporaine

### Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009

ISBN : 978-2-95333678-7-4

ISSN : 1021-9013

### Référence électronique

Georges Favraud, « David A. Palmer, Qigong fever: Body, Science and Utopia in China », *Perspectives chinoises* [En ligne], 2009/4 | octobre-décembre 2009, mis en ligne le 28 janvier 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5385>

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Tous droits réservés

---

# David A. Palmer, Qigong fever: Body, Science and Utopia in China

Georges Favraud

---

- 1 David A. Palmer, *Qigong fever: Body, Science and Utopia in China*, New York, Columbia University Press, 2007, 356 p.
- 2 *La Fièvre du Qigong: guérison, religion et politique en Chine, 1949-1999*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005, 512 p.
- 3 *Qigong fever* est la publication en anglais de la thèse de David Palmer (dirigée par Kristofer Schipper et soutenue en 2002), qui avait déjà été publiée en français en 2005 aux presses de l'École des hautes études en sciences sociales. Cet ouvrage expose comment les techniques d'accomplissement du souffle, *qigong*, furent « lancées au sein des institutions de l'État socialiste dans les années 1950, devinrent le véhicule de la forme d'expression religieuse la plus populaire de la Chine urbaine dans les années 1980, puis menèrent à une remise en cause puissante et durable de la légitimité des dirigeants politiques de la Chine à la fin des années 1990 » (p. 4). D'un point de vue méthodologique, l'auteur pose comme prémisses à son étude qu'il convient, pour comprendre le *qigong*, de différencier ses trois composantes : « des technologies du corps dont beaucoup proviennent des temps anciens, les modalités de leur transmission par une organisation sociale spécifique, et l'idéologie véhiculée par cette dernière » (p. 3).
- 4 Dans le premier chapitre, David Palmer montre comment le *qigong* s'est développé dans les institutions médicales officielles entre 1949 et 1964. C'est par la pratique du *neiyanggong* qu'un jeune cadre du Parti nommé Liu Guizhen s'est guéri d'un ulcère en 1947. Guérison qui marque le début de l'intégration du *qigong* à la médecine traditionnelle officielle, reformulée et institutionnalisée à cette époque dans le cadre du développement du système de santé national. Comme le souligne l'auteur, le choix du terme *qigong* par des cadres du parti communiste en 1949 reflète leur volonté d'extirper ces pratiques de leur contexte religieux et de les mettre au service de la construction d'un État moderne. En participant à cet élan national, ces techniques subirent donc une transformation de leur mode de transmission : d'une relation de maître à disciple, à celle d'un médecin de type moderne à son patient. Dans la Chine d'avant 1949, il était en effet impensable

d'étudier de telles techniques du corps en dehors de contextes rituels martiaux, médicaux, religieux ou lignagers. Il n'existait ainsi aucun terme unique, définissant une communauté dans laquelle puisse se reconnaître un réseau unifié de pratiquants. À partir de 1962, ces pratiques désormais qualifiées de superstitieuses furent sur le déclin, avant d'être interdites en 1964, à la veille de la Révolution culturelle.

- 5 Dans les chapitres deux et trois, David Palmer estime que, dans les années 1980, cette utopie politique qu'était le *qigong* devint un moyen de développer le pouvoir, la liberté et la subjectivité individuels, au sein d'un marché de la santé et de la spiritualité. Cette pratique offrait en effet aux Chinois la possibilité de redécouvrir leur corps et leur subjectivité après des années de collectivisme, de socialisme industriel, et de contrôle de la parole menant à la « somatisation des souffrances ». Le *qigong* était encore selon l'auteur un moyen de réconcilier la tradition et l'avenir, en construisant une mémoire collective et une identité au-delà d'un certain nihilisme post-maoïste. C'est notamment Guo Lin, guérie d'un cancer de l'utérus par le *qigong*, qui va répandre dans les parcs urbains, et donc à l'extérieur du cadre institutionnel, sa méthode respiratoire développée à partir de l'ascension de montagnes sacrées. Durant les années 1980, la pratique se répand donc dans la population par le biais de groupes locaux organisés hiérarchiquement en réseaux nationaux et internationaux. La transmission qui s'opérait au sein de ces « mouvements de masses » urbains, se distinguait donc de la transmission traditionnelle d'un maître à un nombre restreint de disciples partageant le quotidien de leur lieu de vie. Ces mouvements, ou « dénominations », qui auraient rassemblé plus de 20 % de la population urbaine chinoise, s'organisaient donc souvent autour de maîtres qui, selon l'auteur, tiraient leur « charisme » d'un réseau de relations politiques, d'une tradition réinventée et de cette masse de disciples et de fidèles. Leurs pratiques - qui pouvaient relever des catégories étatiques de la santé, du sport, de la science et de la défense nationale - s'exercèrent dans les interstices de l'État, tout en étant placées sous le patronage de hauts fonctionnaires du gouvernement. Selon David Palmer, le développement du *qigong* a ainsi été fondé sur la combinaison du support rituel et institutionnel de l'État, et du dynamisme et de la spontanéité des groupes locaux.
- 6 Le chapitre quatre montre que le *qigong* prit dans les années 1980 la forme d'une haute technologie intégrée au mouvement scientiste qui animait alors le développement du pays. Devenu une « science somatique » contenant les clés des mystères d'une Chine traditionnelle réinventée, il contribuait à l'affirmation de l'identité - voire de la supériorité - de la médecine chinoise, et devait mener à une révolution scientifique inspirée par une utopie du paranormal. Les expériences de Gu Hansen (Institut de recherche atomique de Shanghai) se concentrèrent sur le « *qi* externe », comme « courant de particules » quantifiable par la radioélectrique. La recherche de Qian Xuesen (Commission pour la science et la technologie de la défense nationale) visaient quant à elles à démontrer la possibilité d'obtenir des fonctions exceptionnelles, puis d'établir le *qigong* comme science permettant le renouveau du marxisme. De son côté, maître Yan Xin (dont les pouvoirs ont été testés à l'université de Tsinghua) concevait le *qigong* comme la science véritable à la source de la civilisation chinoise. D'autres scientifiques, comme Yu Guangyuan (Institut des dialectiques naturelles), s'opposèrent aux recherches sur le paranormal, et leur position devait l'emporter au cours des années 1990.
- 7 Dans le chapitre cinq, David Palmer montre que, dans la seconde moitié des années 1980, des pratiques et des symboles traditionnels furent (ré)intégrés au concept originellement séculier de *qigong*, proposant une voie d'expression du religieux hors des réglementations

et des sites définis par le bureau des affaires religieuses. Il aborde dans ce contexte la notion de « fièvre » conçue comme « une forme d'effervescence collective typique de la Chine post-totalitaire ». La fièvre du *qigong* se manifesta ainsi par la multiplication de maîtres autoproclamés et de revues spécialisées, et par l'adhésion de praticiens traditionnels de divination, d'arts martiaux ou de médecine au label *qigong* pour promouvoir leur activité. Certains maîtres particulièrement en vue organisaient des « discours stimulateurs de pouvoir » (*power inducing lectures*) au cours desquels des centaines ou des milliers de participants entraient « en transe ».

- 8 Le chapitre six traite des controverses et des crises qui ont secoué le monde du *qigong* de l'automne 1989 à 1996, alors que le gouvernement tentait de reprendre le contrôle sur des mouvements de masse qu'il avait lui-même promus et qui désormais le dépassaient. Dans les années 1990, les instances gouvernementales mais aussi les maîtres des principales « dénominations » de *qigong* cherchèrent à organiser leur milieu, afin de contrôler et étendre leurs réseaux. Certaines dénominations comme le Zhonggong et le célèbre Falungong avaient cependant des projets plus ambitieux, et commencèrent à entrer en conflit avec les associations de *qigong* labellisées par l'État et le Parti communiste. Les liens invisibles que ces organisations avaient tissés au sein du Parti et de l'administration les affranchissaient en fait du contrôle étatique. Ainsi, dans le chapitre sept, David Palmer analyse en détails l'organisation de deux dénominations de *qigong*, le vaste réseau du Zhonggong et l'organisation régionale du Zangmigong.
- 9 Les chapitres huit et neuf sont dédiés à une analyse approfondie du Falungong et de sa dimension millénariste. Selon David Palmer, le défi lancé au Parti communiste en 1999 - quand 10 000 pratiquants se rassemblèrent pour manifester « pacifiquement » autour de l'enceinte de Zhongnanhai - s'explique par une rupture des liens du Falungong avec les organisations de *qigong* agréées par l'État dès le milieu des années 1990. La ritualité politique - que l'auteur estime typiquement chinoise et qui repose sur l'interpénétration des sphères des fonctionnaires et des administrés - une fois dissoute, la source de légitimité du pouvoir et de la morale se polarisa autour du maître Li Hongzhi. La campagne engagée ensuite par le gouvernement pour dissoudre le Falungong reprit le thème récurrent durant la Chine impériale de lutte contre les « enseignements déviants », *xiejiao*, et aboutit à la dispersion, au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle, de la majeure partie du mouvement de *qigong*.
- 10 Dans sa conclusion, David Palmer inscrit le *qigong* dans la perspective de long terme de la religiosité chinoise, et plus particulièrement celle des mouvements sectaires qui ont jalonné son histoire depuis la fin de la dynastie des Han. Ces « sectes » se distinguent des grandes traditions institutionnalisées (bouddhisme, taoïsme, confucianisme) et des liturgies communautaires, bien que se caractérisant aussi par une adhésion volontaire, la pratique de techniques de soin et de culture de soi et une doctrine messianique. Cette appellation a rassemblé tout au long de l'histoire un ensemble éclectique de groupes organisés en réseaux fluides, et parfois considérés comme hétérodoxes, voire nuisibles, et pour cela condamnés par les autorités. En temps de répression, la transmission devenait secrète et les organisations se restructuraient. Ces sectes se développèrent particulièrement à partir de la dynastie des Song quand taoïsme et bouddhisme furent dévalorisés au profit du néo-confucianisme, puis certaines firent parler d'elles durant la dynastie des Qing notamment pour leur nationalisme anti-Mandchou. Durant la République, de tels groupes se développèrent rapidement en réponse à la destruction de la culture traditionnelle et des communautés de culte locales, et furent éradiqués dès

1949 par le Parti communiste. L'analyse sociologique du *qigong* révèle ainsi un schéma d'interaction intrinsèque à la culture chinoise entre l'État et les mouvements « populaires ». Cette prise en compte de l'histoire longue par David Palmer lui permet donc d'établir que le phénomène du *qigong* est lié dès son origine à la politique de la République populaire, et ne peut être vu comme un épiphénomène culturel ou pseudo-scientifique de la Chine des années 1980-90. Le contrôle des formes sociales d'expression de la religiosité (instauration des associations d'État des religions officielles et dissolution des communautés de culte locales) par le gouvernement communiste provoqua une dérégulation des représentations et des institutions de l'ère impériale. David Palmer situe ainsi le *qigong* à la rencontre des attentes traditionnelles de pouvoirs miraculeux (considérés toutefois comme de simples événements secondaires sur le chemin du bouddhiste et du taoïste, rappelons-le) et du déploiement du projet utopique de la modernité et du scientisme.

- 11 Cette édition en anglais de *La Fièvre du qigong* se distingue bien entendu de la précédente par une nouvelle prise de recul de l'auteur impliquant une clarification et un approfondissement de ses problématiques. Mais signe aussi d'une édition « à l'américaine » l'ouvrage est plus condensé, et l'utilisation de titres et d'accroches « parlants », prend le pas sur le déploiement circonspect et pédagogique des matériaux qui caractérisait l'édition française (dont notamment une analyse rigoureuse et approfondie de la presse chinoise spécialisée). J'orienterai ma discussion de cet ouvrage extrêmement riche autour de l'utilisation du concept wébérien de « charisme » en contexte chinois<sup>1</sup>, ainsi que sur le lien qui est établi par l'auteur entre *qigong* moderne et religiosité chinoise traditionnelle.
- 12 La notion de charisme a été élaborée par Max Weber selon un point de vue macroscopique et dans le cadre d'une réflexion sur l'autorité. Cet outil conceptuel s'avère ainsi adapté pour mettre en lumière les structures d'organisation de grande échelle et leurs rapports de pouvoir avec l'État, et c'est de cette manière que David Palmer l'utilise dans le cas de ce *qigong* moderne qu'il a choisi comme objet. En revanche, cette approche laisse dans l'ombre la réalité des pratiques telles qu'elles sont vécues par les personnes et les communautés qui les font exister localement. Dans un vaste réseau de pratiquants, le maître occupant le centre du rituel peut en effet facilement être perçu comme un individu « charismatique » au milieu d'une foule de fidèles fascinés qui n'ont pas directement accès à lui. Ceux-là ne reçoivent donc pas une part essentielle de la transmission qui repose sur un rapport de personne à personne lors de la pratique et de la vie quotidiennes. Ainsi, un maître n'est pas seulement un individu qui tire une légitimité ou un charisme d'une acceptation collective, mais aussi une personne qui tient sa maîtrise de techniques rituelles d'une transmission et d'une longue pratique en privé. Aborder la religion par le concept de l'autorité me semble donc réducteur, au sens où cette problématique, bien qu'importante, devrait être subordonnée à la question plus large de la transmission et de la pratique de techniques au sein d'une communauté fondée sur une parenté rituelle. Au regard de ces éléments, nous sommes alors amenés à nous demander si ce *qigong* moderne - inventé par des élites communistes, et qui ne s'est vu (ré)attribuer un caractère religieux que dans un second temps, dans le contexte de la libéralisation des années 1980, alors que la population se réappropriait certaines pratiques culturelles labellisées *qigong* - est bien un phénomène d'origine religieuse.
- 13 L'autorité charismatique est définie par Max Weber en opposition à l'autorité traditionnelle (ainsi que rationnelle-légale). Alors que la seconde reposerait sur une

transmission, la première se fonderait sur un pouvoir personnel relevant du domaine émotionnel. En d'autres termes, le maître charismatique serait un *individu* d'emblée en *rébellion* contre un ordre traditionnel *dominant*. Pourtant, les mouvements sectaires historiques<sup>2</sup> sont dans la quasi-totalité des cas des organisations pacifiques émanant de la société locale, proposant des liturgies alternatives à celles de l'État, des lignages et des grandes traditions religieuses. La plupart de ces rituels hérités de la Chine impériale régénèrent la communauté selon des cycles réguliers, et visent à l'harmonisation des émotions par l'actualisation de représentations canoniques. Un maître ritualiste se voit donc généralement conférer une certaine autorité, comme les autres notables locaux avec lesquels il interagit, tout en se référant à un canon et sans que les émotions ne débordent pour devenir rébellion. En revanche, comme l'exprime David Palmer, les mouvements du *qigong*, bien qu'ayant réinventé des techniques et des représentations anciennes, sont composés d'individus organisés en vastes réseaux hiérarchisés, qui accordent une place prépondérante à certaines conceptions modernes de la santé et de la ritualité, et qui contrôlent des moyens de communication « distants » d'aujourd'hui pour se diffuser. Ils se distinguent en cela des communautés locales et traditionnelles, où des cultes sont nés, puis se sont éventuellement répandus progressivement par le biais de contacts humains.

- 14 Ainsi, cette dialectique préconstruite domination/rébellion, qui me paraît peu adaptée à l'étude de la religiosité chinoise en tant que telle, s'avère en revanche efficace pour faire comprendre l'importance de ce mouvement de masse moderne qu'est le *qigong* et éclairer certaines des pathologies - « fiévreuses » et autres - qui ont jalonné l'histoire de la Chine nouvelle. Faut-il, s'inspirant du regard distant des autorités et des médias contemporains, attendre pour s'intéresser au « religieux » d'être confronté à un rituel exubérant ou à une situation sociale menaçante, et dissimuler ainsi ce processus social fondamental derrière des moments forts en émotions et en images ? Durant la dynastie des Song par exemple, alors que l'État jugeait certains groupes hétérodoxes, il validait et contrôlait aussi certains réseaux sociaux en développant une politique d'attribution de titres à des divinités locales et régionales, sur la base de pétitions rédigées par leurs représentants<sup>3</sup>. L'ouvrage de David Palmer a ainsi le grand mérite de replacer ces événements marquants que furent les recherches des sciences somatiques sur le paranormal et la répression du Falungong par les autorités chinoises, dans le contexte général du *qigong*, puis de poser une question de fond concernant la relation de ce phénomène social contemporain aux traditions rituelles, médicales et religieuses autochtones. Un regard original et profond est donc ici porté sur l'histoire politique et sociale chinoise de ces 60 dernières années. *Qigong fever* constitue en ce sens une lecture déterminante pour toute personne s'intéressant aux techniques du corps et à la ritualité chinoises, mais aussi à la question d'une certaine « société civile », telle que la culture chinoise la génère et la transmet depuis bien longtemps au sein de communautés locales.

---

## NOTES

1. David Palmer prolonge son élaboration du « charisme », en participant à un numéro thématique récent de la revue *Nova religio* consacré à ce concept : « Embodying Utopia : Charisma in the post-Mao Qigong Craze », *Nova Religio*, vol. XII, 2008, p. 69-89. Il y associe notamment au concept de charisme sa compréhension de la catégorie autochtone de *qi*.
2. Voir à ce sujet les travaux de Daniel L. Overmyer, « Alternatives: Popular Religious Sects in Chinese Society », *Modern China*, vol. VII, n° 2, 1981, p. 153-190 ; ainsi que *Precious volumes : an introduction to Chinese sectarian scriptures from the sixteenth and seventeenth centuries*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 1999.
3. Voir notamment Valerie Hansen, *Changing gods in medieval China*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1990.